

**HEIDEGGER Y LA FÍSICA DE ARISTÓTELES: CONTEXTO Y SIGNIFICACIÓN
DE SU INTERPRETACIÓN FENOMENOLÓGICA**

**HEIDEGGER AND ARISTOTLE'S PHYSICS: CONTEXT AND SIGNIFICANCE
OF ITS PHENOMENOLOGICAL INTERPRETATION**

JEAN OREJARENA TORRES¹

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
jeander809@gmail.com

Resumen: El presente artículo trata de llevar a cabo una interpretación programática del lugar que ocupa la *Física* de Aristóteles en la obra de Martin Heidegger. Se trata, principalmente, de indagar de qué manera la *Física* adquiere una importancia decisiva para Heidegger, en diversos momentos de su obra. En su caracterización más general, la *Física* representa el testimonio de un modelo metódico y temático de investigación fenomenológica que guía, de forma oculta, a la filosofía occidental, a través de su pregunta por el ente en movimiento. En la *Física* de Aristóteles encontrará Heidegger, además, uno de los textos más inspiradores de la historia de la filosofía para su propia transformación y reelaboración categorial de la ontología, entendida como una ontología fenomenológica de carácter trascendental.

Palabras clave: Física, Fenomenología, Aristóteles, Movimiento, Ser.

Abstract: The objective of this article is to develop a programmatic interpretation of the place of Aristotle's *Physics* in Martin Heidegger's work. The work is focused, mainly, a question of finding out how *Physics* acquires a decisive importance for Heidegger at various points in his work. In its most general characterization, *Physics* represents the testimony of a methodical and thematic model of phenomenological research that guides, in a hidden way, Western philosophy, through its question about the entity in movement. In Aristotle's *Physics*, Heidegger will also find one of the most inspiring texts in the history of philosophy for his own transformation and categorical reworking of ontology, understood as a phenomenological ontology of transcendental character.

Keywords: Physics, Phenomenology, Aristotle, Movement, Being.

Copyright © 2018 JEAN OREJARENA TORRES

Ápeiron. Estudios de filosofía, monográfico «Heidegger: caminos y giros del pensar», n.º 9, 2018, pp. 21–38,
Madrid-España (ISSN 2386 – 5326)
<http://www.apeironestudiosdefilosofia.com/>

Recibido: 9/2/2018 **Aceptado:** 2/5/2018

¹ <https://orcid.org/0000-0003-0401-3143>

I. Introducción

En su texto de 1939, «Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, I», Heidegger describe a la *Física* de Aristóteles² con las siguientes palabras: «La *Física* aristotélica es el libro fundamental, oculto y, sin embargo, nunca suficientemente pensado, de la filosofía occidental».³ Años más adelante, en la última lección impartida en la Universidad de Friburgo en 1955/56, *Der Satz vom Grund*, repetirá esta afirmación de la siguiente forma: «La *Física* de Aristóteles es el libro fundamental de eso que más tarde se denomina metafísica»⁴. En esa misma lección añadirá que la estructura lingüística de la proposición de *Fís.* 184a 16-ss, perteneciente al primer libro, es equiparable, en su estructura, a una composición de la más bella pintura griega de vasos y, además, agregará: «Este breve capítulo es la introducción clásica en la filosofía, y sigue haciendo hoy superfluas bibliotecas enteras de literatura filosófica. Quien haya comprendido este capítulo podrá aventurarse en los primeros pasos en el pensar»⁵.

El contexto de estas afirmaciones sobre la *Fís.* se encuentra relacionado con una revaloración de la obra de Aristóteles que Heidegger lleva a cabo entre finales de la década del cuarenta y principios de la del cincuenta. Es conocida su recomendación a los asistentes de la lección de 1951/52, *Was heisst Denken?*, de que pospongan la lectura de Nietzsche y que primero estudien a Aristóteles de diez a quince años.⁶ En un contexto similar, Quentin Lauer relata un recuerdo de una conversación con Heidegger, sostenida en 1951, en la que Heidegger le confesó que empezó a leer a Aristóteles con dieciséis años y que con sesenta y dos sentía que apenas podía comenzar a entenderlo.⁷ Trece años después, en una sesión de sus famosos *Zollikoner Seminare*, indicará a los científicos y psiquiatras asistentes a las actividades coordinadas con Medard Boss que «(...) deben aprender a no espantarse cuando uno les habla de Aristóteles. Aristóteles y los antiguos no están “agotados”, “obsoletos”. Por el contrario, no hemos siquiera comenzado a entenderlos».⁸

Se encuentra documentada la minuciosa atención que Heidegger dedicó a la *Fís.* tras la recuperación de la *venia docendi* a principios de la década del cincuenta. Recientemente, en 2013, apareció el volumen 83 de la *Gesamtausgabe* de Heidegger, titulado *Seminare: Platon - Aristoteles - Augustinus*, que contiene, entre otros documentos, los materiales y protocolos del seminario sobre causalidad, impartido en el invierno de 1950/51, el seminario dedicado a *Fís.* II 1 y III 1-3, del verano de 1951, y el semestre dedicado a *Fís.* II y *Met.* IX, del invierno de 1951/52.⁹ Pero resulta sorprendente constatar, sin embargo, que ante la importancia que estos textos tienen *a priori* para iluminar una etapa decisiva y fructífera del pensamiento de Heidegger, la investiga-

² En adelante, *Fís.* Emplearé, de aquí en adelante, las abreviaturas usuales de citación del *Corpus aristotelicum*. Un listado completo de dichas abreviaturas se encuentra en Jonathan Barnes (ed.), *Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. xxviii-xxv. En el caso del modo de citación de las obras de Heidegger —referenciadas, como es usual, a partir de la numeración de la *Gesamtausgabe*—, cuando exista más de una cita a un mismo manuscrito emplearé la abreviatura GA, acompañada del número correspondiente al volumen, la abreviatura *op. cit.*, y los números de páginas citados.

³ «Die aristotelische »Physik« ist das verborgene und deshalb nie zureichend durchdachte Grund-buch der abendländischen Philosophie», en Martin Heidegger, «Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, I», *Wegmarken*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Gesamtausgabe* 9, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, p. 242.

⁴ Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, ed. Petra Jaeger, *Gesamtausgabe* 10, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1997, p. 92.

⁵ *Ibid.*, p. 94. Ingemar Düring, en su clásico *Aristóteles: Exposición e interpretación de su pensamiento* (UNAM, México, 1987, p. 355), anota que este juicio de Heidegger es algo exagerado.

⁶ Cf. Martin Heidegger, *Was heisst Denken?*, ed. Paola-Ludovika Coriando, *Gesamtausgabe* 8, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 2002, p. 78.

⁷ Quentin Lauer, *A Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit*, Fordham University Press, New York, p. 1. Resulta llamativo que, de acuerdo a su testimonio, a la edad en que Heidegger sintió que apenas empezaba a entender a Aristóteles es la misma en la que Aristóteles murió.

⁸ Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare. Protokolle – Zwiegespräche – Briefe*, ed. Medard Boss, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1987, p. 20 [traducción castellana en *Seminarios de Zollikon: Protocolos – Diálogos – Cartas*, trad. Ángel Xolocotzi Yáñez, Jitanjáfora, Morelia, 2007, p. 39].

⁹ Referencias a estos seminarios se encuentran en las cartas de Heidegger a Hannah Arendt en diciembre de 1950 y diciembre de 1951. Cf. Martin Heidegger y Hannah Arendt, *Briefe 1925-1975*, ed. U. Ludz, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1998, pp. 120-122 y 131-133.

ción especializada ha mostrado un escaso interés en torno a la indagación de este contexto particular, salvo contadísimas excepciones.¹⁰

En el presente trabajo no internaré, precisamente, en los pormenores de este contexto particular. El propósito del presente artículo se encuentra dirigido, más bien, a indagar de forma general y programática de qué manera la *Fís.* adquiere una importancia decisiva para Heidegger. Trataré de mostrar, de forma introductoria y esquemática, cómo Heidegger emplea gran parte del instrumento conceptual fenomenológico que él mismo desarrolló continuamente en diversas fases de su pensamiento para aclarar el modo de procedimiento aristotélico de la *Fís.*, pero, además, cómo asimiló e incorporó algunas de las estrategias metódicas y temáticas de Aristóteles a su propia propuesta filosófica. Con el objetivo de establecer un acercamiento al modo particular en que Heidegger se acercó a la *Fís.*, desarrollaré una distinción, en dos niveles, del modo de aproximación particular de Heidegger: (1) a nivel temático se encuentra el tratamiento de un elenco de nociones clave para el trazo del propio proyecto de Heidegger (causalidad, movimiento, principio, *physis*, tiempo, entre muchos otros); (2) a nivel metodológico se encuentra el hecho de que por su modo de tratamiento, así como por su consideración respecto al «objeto temático», la *Fís.* es, para Heidegger, un auténtico modelo de investigación fenomenológica. Además de la tarea pendiente de profundización en cada tópico particular que aquí será expuesto liminarmente, en otro trabajo espero continuar los desarrollos expuestos aquí, enmarcados en un intento de evaluación crítica de la propuesta de Heidegger.

2. El contexto de la lectura heideggeriana de la *Fís.*

a) Las fuentes documentales

Es posible considerar que la lectura que Heidegger realizó de la *Fís.* de Aristóteles fue un motivo conductor que estuvo presente a lo largo de los diversos momentos centrales de su propia filosofía. Esta lectura fue llevada a cabo, empero, bajo condiciones hermenéuticas muy específicas y con diversos enfoques puntuales. Como ha sido señalado por F. Volpi, Heidegger sólo publicó en vida un trabajo dedicado al pensamiento de Aristóteles: el ya mencionado artículo de 1939, «Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, I».¹¹ Es conocido, por otra parte, su interés por redactar y publicar durante los años veinte un *Aristotelesbuch*, del que dio a conocer de forma privada el escrito «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige

¹⁰ En un trabajo precedente traté de mostrar, a partir de un caso específico, que la mencionada investigación se mueve en torno a dos coordenadas que imposibilitan, en gran medida, el que se lleve a cabo una adecuada apreciación general de la importancia sistemática de Aristóteles para Heidegger: en primer lugar, vale decir, se encuentra la incuestionada escisión entre un primer y segundo Heidegger, y con ello, la división de su pensamiento en dos proyectos más o menos acabados —la ontología fundamental y el llamado *Seynsgeschichtliches Denken*—; en segundo lugar se encuentra la ubicación de Aristóteles en esta mencionada división, por lo que regularmente se interpreta que su centralidad debe localizarse, con buenas razones, en el primer momento, mientras que en el segundo Aristóteles pierde importancia. Aunque, en el presente texto, no me internaré por esta vía, baste con señalar que si se tiene en cuenta esta atención a Aristóteles y a su *Fís.*, a partir de 1950, sumado al progresivo abandono por estas fechas de la expresión «*Seynsgeschichtliches Denken*» y el creciente empleo de la expresión «*Denken des Seyns*» como caracterización de su pensamiento, lo que resulta es la necesidad, casi obvia, de precisar lo que generalmente se entiende por el «segundo Heidegger» o por el «Heidegger tardío», o pensar el alcance de la llamada *Kehre*, desde una visión mucho más nítida de sus intenciones temáticas y confrontativas. Una interpretación que encare la idea de un abandono de la figura de Aristóteles en el segundo Heidegger, en oposición a la adopción confrontativa de Hölderlin, Nietzsche o los presocráticos, debe ser repensada a la luz de las nuevas bases documentales. Cf. Jean Orejarena Torres, «Heidegger y Aristóteles revisitado: elementos para una propuesta crítico-metodológica», *Revista de Filosofía* 'Οδός, 5, diciembre de 2014, pp. 83-129. Sobre las contadísimas excepciones en las que se ha tratado este periodo temático, véase la monografía, recientemente publicada, de Claude Vishnu Spaak, *Interprétations phénoménologiques de la Physique d'Aristote chez Heidegger et Patočka*, Springer, 2017. Una interpretación importantísima sobre este contexto, pero que se enfoca en la recepción de *EN* y no de *Fís.* es la de Jussi Backmann, «Für das Wohnen denken. Heidegger, Arendt und die praktische Besinnung» en A. Denker, et al. (eds.), *Heidegger-Jahrbuch 3: Heidegger und Aristoteles*, Karl Alber, Freiburg / München, 2007, pp. 199-220. Sobre la *Fís.*, pero no centrada en este contexto particular, véase la investigación de Carmen Segura, «Heidegger en torno a Aristóteles. Una mirada fenomenológico-hermenéutica», *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XX N° 2 (2015), pp. 231-249.

¹¹ Cf. Franco Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Daphne, Padova, pp. 13-14.

der hermeneutischen Situation)» (más conocido como el *Natorp-Bericht*). El resto de su trabajo sobre Aristóteles —fundamentalmente sus lecciones y seminarios— permaneció inédito durante muchos años y hoy es accesible a través de la *Gesamtausgabe*, bajo la publicación de los manuscritos del propio Heidegger, los apuntes de alumnos, la reconstrucción de los editores y los protocolos de diversas sesiones.

En estos textos hoy en día publicados es posible rastrear el interés heideggeriano en la *Fís.* de Aristóteles, no sólo en la interpretación de 1939 y en los mencionados seminarios dictados a partir de la década del cincuenta, sino que, además, se encuentra plasmado en una serie de «interpretaciones orgánicas» sobre Aristóteles que fueron elaboradas desde su primera etapa en Friburgo. Así, en la lección del semestre de verano de 1922, *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, y que sirvió de base para el ya mencionado *Natorp-Bericht*, Heidegger llevó a cabo un pormenorizado trabajo de traducción e interpretación de *Fís.* I 1-4.¹² En la lección del semestre de verano de 1924, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (cuya interpretación de *Ret.* II desempeña un papel crucial para entender la articulación de la *Befindlichkeit* y de los diversos templos de ánimo en la analítica del *Dasein* en *Ser y tiempo*), Heidegger finalizó su exposición con una interpretación de *Fís.* III, centrada en la dilucidación de la definición del movimiento.¹³ Sobre este mismo tema, Heidegger dedicó un apartado especial en la lección del verano de 1926, *Grundbegriffe der antiken Philosophie*.¹⁴ En 1927, en la lección de verano *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (y cuya importancia sistemática ha sido leída en la línea de una continuación de *Ser y tiempo*, que fue publicado ese mismo año¹⁵), Heidegger dedicó un importantísimo y muy conocido apartado a la interpretación del llamado «tratado sobre el tiempo» (*Zeitabhandlung*) de *Fís.* IV, 10-14.¹⁶ Finalmente —y antes de las actividades de la década del cincuenta—, en el semestre de verano de 1928, Heidegger dictó un seminario sobre *Fís.* III, 1-3.¹⁷

Sin embargo, más allá de las llamadas «interpretaciones orgánicas», hay un conjunto de pasajes de diversas lecciones y seminarios que, a manera de tratamientos breves, *excursus* y alusiones, llevan a cabo una serie de consideraciones acerca de algunos momentos centrales de la *Fís.* También son importantes una serie de textos que, aunque no se dediquen al tratamiento exegético del texto de la *Fís.*, abordan temas que son de una importancia transversal. Así, en el segundo caso, puede citarse la lección del verano de 1931, *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*¹⁸, mientras que en el primero hay ejemplos tan variados como los de la lección del invierno de 1924/1925, *Platon: Sophistes*,¹⁹ o la conferencia de 1953, «Die Frage nach der Technik»,²⁰ entre muchos otros.

b) El punto de partida: la interpretación filosófica de Aristóteles

Aunque la variedad cronológica de estos materiales sobre la *Fís.* supone una compleja y fragmentaria interpretación, en vinculación con los objetivos filosóficos de cada etapa, no obstante, hay un hilo conductor que sirve como telón de fondo de todo el acercamiento a Aristóteles. Este elemento es, sin duda, el corte

¹² Cf. *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, ed. Günther Neumann, *Gesamtausgabe* 8, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 2005.

¹³ Cf. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, ed. Mark Michalski, *Gesamtausgabe* 18, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 2002.

¹⁴ Cf. *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, ed. Franz-Karl Blust, *Gesamtausgabe* 22, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1993.

¹⁵ Cf. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Heideggers «Grundprobleme der Phänomenologie». Zur «Zweiten Hälfte» von «Sein und Zeit»*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1991.

¹⁶ Cf. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Gesamtausgabe* 24, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1975.

¹⁷ Cf. GA 83, *op. cit.*, pp. 3-22.

¹⁸ Cf. *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, ed. Heinrich Hüni, *Gesamtausgabe* 33, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1981.

¹⁹ Cf. *Platon: Sophistes*, ed. Ingeborg Schüssler, *Gesamtausgabe* 19, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1992. Véase, especialmente, la sección dedicada a la interpretación de τόπος y θέσις (pp. 103-121).

²⁰ Cf. «Die Frage nach der Technik», *Vorträge und Aufsätze*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Gesamtausgabe* 7, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 2000, pp. 5-36.

estilístico de su aproximación: se trata, principalmente, de la defensa metódica del acercamiento estrictamente filosófico a Aristóteles. Con esto, se pueden entender dos cosas que se encuentran conectadas entre sí:

(i) Por una parte, se encuentra la defensa, ante el reduccionismo psicologista y contextualista, no sólo de la lectura de Aristóteles, sino de la interpretación de las grandes obras de la tradición, en general. Una consecuencia de la confesa actitud *antipsicologista* profesada por la fenomenología de Husserl es, en sede heideggeriana, la necesidad de que la interpretación filosófica de los textos de la tradición deba abordarse *fenomenológicamente*, es decir, yendo a las cosas mismas, sin atender a las típicas explicaciones y derivaciones academicistas. En ese sentido, Heidegger extiende el radio de acción de la identificación de la fenomenología con la filosofía sin más, tal como lo había concebido Husserl y adoptado el propio Heidegger, al propio dominio de las grandes obras de la tradición filosófica. Podría decirse, en este punto, que, al interior del grupo filosófico de Husserl, fue Heidegger quien inauguró el particular «género literario» de las «interpretaciones fenomenológicas» sobre la tradición. Sus *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* y *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* son dos ejemplos de un intento consumado de atención y dedicación, cuasiexclusiva, a los conceptos y argumentos de las grandes obras de la tradición. Es conocido, por ejemplo, el que Heidegger encaró la propia biografía de Aristóteles con un escueto «*Er war (...) geboren, er arbeitete und starb*».²¹ Para él lo genuinamente filosófico tiene un carácter irreductiblemente centrado en la lógica interna de la obra. La derivación de lo filosófico a partir de aspectos biográficos —como lo muestra en plena pugna con Werner Jaeger²² es, a su juicio, un extravío proveniente de las tendencias teoreticistas.

(ii) Por otra parte, en el caso concreto de la *Fís.*, se encuentra la defensa, por parte de Heidegger, del sentido filosófico de la obra, en contraposición con la perspectiva de la ciencia natural moderna (*moderne Naturwissenschaft*), en la que la obra de Aristóteles carece de sentido al no estar determinada por un adecuado modelo experimental. Para Heidegger, lo esencial reside en que al ser vista en su sentido filosófico (sentido que, por demás, no se guía bajo el paradigma del progreso temporal según el cual, por ejemplo, Shakespeare sería más adelantado que Sófocles), ésta posee un nivel de fundamentación básico al que no puede aspirar la propia física moderna. Y es que, para Heidegger, la idea de la filosofía, rectamente entendida, es anterior, *primera*, a toda ciencia.²³ Así, ante el descrédito generalizado que, en su concepción progresiva, la ciencia natural moderna ha arrojado sobre la *Fís.*, en diversos momentos Heidegger señaló que el texto aristotélico tiene una dimensión filosófica que no es, precisamente, lo que se entiende por «física» en dicha ciencia que, por demás, es «ciencia positiva». La *Fís.* de Aristóteles, en su sentido filosófico, determina al pensar occidental, incluso allí en donde la física moderna se opone a la antigüedad: «Sin la “Física” de Aristóteles no habría un Galileo»²⁴.

c) Apropiación productiva y ontología aleteiológica

Un segundo hilo conductor que está muy presente en la lectura de Aristóteles por parte de Heidegger y que, como intentaré mostrar aquí, se intensifica en su acercamiento a la *Fís.*, tiene que ver con la particular transformación que Heidegger hace del sentido rector que debe guiar a la ontología. Hace algunos años, Alejandro G. Vigo²⁵ señaló, en esta dirección, una particular clave de lectura en torno al tratamiento filosófico de la obra de Aristóteles, por parte de Heidegger. Con el nombre de una «apropiación productiva», Vigo apuntó a la estrategia de interpretación a partir de la cual Heidegger forjó un gran número de las tesis centrales

²¹ GA 18, *op. cit.*, p. 5.

²² Cf. GA 22, *op. cit.*, pp. 145-146; Ángel Xolocotzi, *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, Ítaca, Puebla, 2011, p. 85. En ambos pasajes citados, Heidegger empleó el término «filosófico» en cursivas.

²³ Cf. *Einleitung in die Philosophie*, ed. Otto Saame e Ina Saame-Speidel, *Gesamtausgabe* 27, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1996, p. 17: «Aber weil Philosophie in einer Weise Wissenschaft ist, wie die Wissenschaft es nie sein kann und weil Philosophie ursprünglicher ist als Wissenschaft und diese ihren Ursprung in der Philosophie hat, konnte es dazu kommen, den Ursprung der Wissenschaft, nämlich die Philosophie, selbst als Wissenschaft, ja sogar als die Ur-wissenschaft und als absolute Wissenschaft zu bezeichnen und als solche zu bestimmen».

²⁴ GA 10, *op. cit.*, p. 92.

²⁵ «Arqueología y aleteiología: La transformación heideggeriana de la concepción aristotélica de la ontología», en *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos*, Biblos, Buenos Aires, 2008, pp. 117-142.

de su pensamiento, a partir de un tenso y dedicado trabajo de lectura en la que Aristóteles fue tomado, a la vez, como fuente de inspiración y como flanco de la crítica, dada su posición privilegiada en la historia de la ontología tradicional. Pero es, precisamente, en esta tensión al interior de la estrategia de la apropiación productiva, entre asimilación y crítica a la ontología tradicional, en la que la lectura heideggeriana de la *Fís.* es gestionada en toda su dimensión creativa. Con el lema «*Con Aristóteles contra Aristóteles*, pero, en todo caso, *nunca del todo sin Aristóteles*»,²⁶ se define muy bien —como lo hace Vigo— el contexto de la lectura que Heidegger llevó a cabo.²⁷

Pero en esta estrategia de interpretación se hace patente una peculiar modificación que va de lo que es asimilado por Heidegger hacia la forma definitiva que esto adquiere en el interior de su propia concepción. Así, este aspecto, que delinea adecuadamente el contexto de la lectura heideggeriana de la *Fís.*, tiene que ver, fundamentalmente, con el desarrollo de una concepción novedosa y original de la ontología. En este mismo sentido, resulta decisiva para los propósitos del presente trabajo la distinción que el propio Alejandro G. Vigo ha establecido en torno a una ontología *arqueológica*, que pregunta por los *principios* y *causas* del ente en cuanto tal, y que es característica de la propia tradición desde los tiempos de Aristóteles, y una ontología *aleteiológica*, que pregunta por las condiciones de apertura de la verdad, y que Heidegger desarrolló desde los inicios de su actividad académica.²⁸ De hecho, como más adelante trataré de mostrar, la lectura de Heidegger trata de enfocar que el texto de la *Fís.* es, en virtud de sus objetivos, la investigación principal que sostiene el sentido *arqueológico* de la ontología.

2. El significado fenomenológico de la *Fís.*

En el ya mencionado artículo de 1939, Heidegger explica, con las siguientes palabras, la naturaleza de la *Fís.*: «La primera discusión pensante coordinada —debido a su manera de preguntar— sobre la esencia de la φύσις que se nos ha transmitido desde el tiempo de culminación de la filosofía griega. Proviene de Aristóteles y está establecida en su φυσική ἀκρόασις (lección, o mejor audición sobre la φύσις)».²⁹ Esta descripción de la *Fís.* viene acompañada de la afirmación, ya citada en el incipit de este trabajo, acerca de que la *Fís.* es el libro fundamental, oculto, y nunca suficientemente pensado de la filosofía occidental.

En conexión directa con estas afirmaciones, se encuentra, además, el tratamiento que en *Der Satz vom Grund* Heidegger le da a la *Fís.*, en la que señala que este texto es la clásica introducción a la filosofía.³⁰ ¿Por qué, para Heidegger, la *Fís.* tiene este sentido introductorio y, a la vez, rector (oculto) en la filosofía? ¿Cómo se entiende, entonces, el lugar que Heidegger considera que posee la *Fís.* en la historia del pensamiento occidental? ¿Por qué no lo sería el texto de *Met.*, que tradicionalmente ha sido concebido así? Aunque I. Düring

²⁶ *Ibíd.*, p. 142.

²⁷ Ya en el recuerdo de las lecciones que Heidegger dictaría en Marburgo sobre el pensamiento aristotélico, Hans-Georg Gadamer había señalado, precisamente, que esta simultaneidad entre inspiración y crítica filosófica, estaba presente aunque a menudo se confundía por la intensidad con la que llevaba Heidegger su apasionado diálogo. Cf. Hans-Georg Gadamer, *Neuere Philosophie I. Hegel - Husserl - Heidegger*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1987 (*Gesammelte Werke*, Band. 3), p. 286.

²⁸ En otros trabajos Vigo ha presentado una serie de reiteraciones, ampliaciones y profundizaciones que permiten ahondar en los diversos detalles de su interpretación. Cf., en este sentido, los trabajos «Tenencia previa y génesis ontológica. Observaciones sobre algunas estrategias metódicas en la analítica existencial de *Sein und Zeit*», en *Heidegger hoy: Estudios y perspectivas*, Grama, Buenos Aires, 2011, 257-303; «Afectividad, comprensión y lenguaje. Heidegger y la reconstrucción aleteiológica del discurso no apofántico», en Ángel Xolocotzi Yáñez (coord.), *Studia Heideggeriana 4: Afectividad, Teseo*, Buenos Aires, 2015, pp. 47-94. En el trabajo titulado «El marco metódico y sistemático. Segunda sección (§§ 45-83)», del comentario a *Ser y tiempo* coordinado por Ramón Rodríguez, Vigo redactó un apartado aclaratorio titulado «Ontología, aleteiológica y verdad trascendental». Cf. Rodríguez, R. (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Editorial Tecnos, Madrid, 2015, pp. 198-200. Cf., además, la visión retrospectiva y aclaratoria sobre su propio trabajo, titulada «Ontología, aleteiológica y praxis», en *Differenz, Revista Internacional de Estudios Heideggerianos y sus derivas contemporáneas* N° 0, Semblantes, Julio de 2014, pp. 90-95.

²⁹ GA 9, *op. cit.*, p. 242.

³⁰ Como es sabido, R. Sorabji consideró que *Fís. II* —el libro al que Heidegger le dedica su comentario en el texto de 1939— es, por razones metódicas y temáticas, la mejor introducción a Aristóteles. Cf. Simplicus, *On Aristotle Physics 2 (Ancient Commentators on Aristotle)*, trad. Barrie Fleet, Bloomsbury, New York, 1997, p. 1.

concibió esta aproximación de *Der Satz vom Grund* como algo exagerada, lo que resulta determinante aquí consiste en examinar qué papel desempeña Aristóteles en la particular concepción de Heidegger de la historia de la filosofía. Esta concepción no sólo repercute en la consideración que Heidegger haga, en cada caso, de los autores de la tradición occidental, sino que, al mismo tiempo, se encuentra presente en su propia aproximación a la fenomenología.

Sobre esta concepción de la historia de la filosofía, no puedo reproducir aquí algunos de los detalles más importantes que están presentes en el enfoque de Heidegger, pues dicha concepción ya es merecedora de un estudio voluminoso y pormenorizado. Por el momento, basta con señalar algo relativo a la tematización específica de la figura de Aristóteles y que apunta a que la caracterización de la *Fís.* —como «la primera discusión pensante coordinada» sobre la esencia de la φύσις y que, además, que proviene del tiempo de culminación de la gran filosofía griega— deba ser considerada como un adecuado punto de partida para este propósito. Y es que esta caracterización de la *Fís.* pone a Aristóteles en un lugar que bien podría ser caracterizado como el *alpha* y el *omega* de la tradición filosófica griega. O, dicho de otra forma, con esta caracterización, Aristóteles vale como el pensador que no sólo abrevó en su propia filosofía todo el pensamiento anterior a él; con Aristóteles, también se dio paso a una singular prolongación y elevación de lo logrado por la tradición, al punto de que el pensamiento helénico posterior a él no volvería, a juicio de Heidegger, a alcanzar las cimas escaladas por el propio Aristóteles. Pero lo característico de esta alta estimación de Heidegger no sólo está enfocado en la concepción aristotélica de la φύσις, sino que serán varios aspectos del pensamiento aristotélico —la lógica, la ciencia, la ética, el abordaje del tiempo, entre muchos otros— los que Heidegger considerará como el climax (*Höhepunkt*), no sólo del pensamiento griego, sino de la tradición filosófica occidental. Gran parte de la tradición posterior a Aristóteles enmudecería, según esta caracterización, los motivos cuestionadores que impulsaron al pensar griego (nada más y nada menos que la propia pregunta por el ser), y tras él, la tradición basará sus propias preguntas bajo una determinada manera de concebir dogmáticamente la guía que el propio Aristóteles abrió.

Ahora bien, como ya se dijo, esta consideración en torno a la historia de la filosofía occidental en general, y de Aristóteles en particular, se encuentra presente en su propia aproximación a la fenomenología. Sobre este tema, es posible emprender un análisis de dos aspectos, intrínsecamente ligados, pero que aquí son abordados de una manera liminar. El primer tema está ligado a la particular estrategia de apropiación productiva con la que Heidegger moldea algunas de las caracterizaciones pertenecientes al método fenomenológico, mientras que el segundo tema apunta a las consecuencias interpretativas provenientes de dicha estrategia metódica.

Sobre el primer punto, vale decir que para Heidegger la necesidad de que la interpretación filosófica de los textos de la tradición deba abordarse *fenomenológicamente* dio lugar a una concepción antiescolarizada de la fenomenología, que iba más allá de la adopción dogmática de las enseñanzas de Husserl. Más allá de la adhesión a toda lógica interna a un «movimiento fenomenológico» en la que la propia obra de Husserl sería considerada como un «canon» y, por tanto, como una posibilidad metódica que se desprende *a partir* de él, Heidegger considera, por el contrario, que el genuino sentido de la investigación debe deparar *positivamente* en las posibilidades fenomenológicas abiertas por la tradición. En la importante conferencia de 1927 dictada en Tübinga y Marburgo, «Phänomenologie und Theologie», publicada recientemente en *Vorträge. Teil I: 1915-1932*, Heidegger enfatiza de forma muy clara el que la «fenomenología» tiene una existencia anterior a la formación de la investigación fenomenológica actual:

El término «fenomenología» es el título para el método de la filosofía científica. Esta caracterización provisional es triple: 1) La fenomenología existía incluso antes de la formación *explícita* de la investigación fenomenológica actual. El tipo de tratamiento que Kant da a los problemas, como el análisis de la atención (*Achtung*) en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, o la exposición del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento en la *Crítica de la razón pura* [A 137ss., B 176 ss.], no es menos fenomenológico que el método de Aristóteles en su *Ética nicomáquea* o el procedimiento de Platón en la interpretación del μή ὄν en su *Sofista*. 2) La investigación filosófica, que no parece explícitamente ser fenomenológica, no es por ello ya poco científica. 3) La fenomenología no debe y no quiere formar una técnica de filosofar. Todo método genuino cambia con el origen del avance en dirección al objeto y con la extensión

de su develamiento. Incluso la fenomenología de hoy en día no fue diseñada anteriormente como un programa. Creció en el curso de la investigación de problemas concretos del perímetro de la lógica.³¹

Este pasaje es importante porque ubica a la fenomenología en los límites del procedimiento filosófico de Platón, Aristóteles y Kant, en contraposición con la idea de un movimiento o escuela fenomenológica proveniente de la investigación contemporánea a Husserl. Pero su relevancia está sustentada, además, a partir de una razón que es de primerísima importancia y que está en el círculo metódico (la ejecución de la fenomenología como filosofía científica) y temático (la consideración sobre la relación entre filosofía y vida fáctica) del proceder que caracteriza al proyecto de Heidegger: la idea de que la fenomenología «no debe y no quiere formar una técnica de filosofar. Todo método genuino cambia con el origen del avance en dirección al objeto y con la extensión de su develamiento». Esta idea, como es sabido, se encuentra ya presente en la temprana lección *Grundprobleme der Phänomenologie*, del semestre de invierno de 1919/20, en la que expresa que toda genuina filosofía está signada por una auténtica lucha por el método (*ein Ringen um die Methode*),³² en la medida que «todo método disponible (...) debe ser superado siempre de nuevo (*immer neu überwunden werden muß*)».³³ Como ha explicado con detalle A. G. Vigo —centrándose en una distinción de H.-G. Gadamer—, para Heidegger está presente aquí una primacía del *actus exercitus* frente al *actus signatus*, lo que implicaría que la filosofía no es vista desde un paradigma de progreso lineal y es siempre *actualizable* en un modo de (re)ejecución activa.³⁴

Ahora bien, tanto la extensión del radio de acción de la fenomenología al terreno propio de la filosofía aristotélica, como la necesidad (re)ejecutiva de abordar dicha filosofía, ponen a Aristóteles en el centro de la formulación del método fenomenológico. Esto explica muy bien, por una parte, la alusión a Aristóteles, en *Ser y tiempo*, en la parte dedicada al *φαινόμενον* y el *λόγος*,³⁵ pero también, de una forma mucho más enfática, explica su centralidad en la tarea retrospectiva de la destrucción (*Destruktion*) de la ontología, de la cual Aristóteles es el punto de partida hacia el que se retrotrae la tarea de desmontaje (*Abbau*) de los conceptos tradicionales.³⁶

Sobre el segundo punto —y que, en gran medida, depende directamente de lo que se acaba de decir—, se siguen una serie de consecuencias interpretativas en torno al modo de aproximación a Aristóteles por parte de Heidegger. Aunque este tema de por sí es muy vasto y merece de una investigación pormenorizada que excede los límites de este trabajo, deseo concentrarme en una consecuencia particular que ha sido prácticamente ignorada por la investigación especializada y que afecta al abordaje de la *Fis*: se trata del sentido de la idea que Heidegger plantea, en reiteradas ocasiones, de que *aún* no hemos entendido ni a la *Fis*., ni al propio

³¹ *Vortrage. Teil I: 1915-1932*, ed. Günther Neumann, *Gesamtausgabe* 80. I, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 2016, p. 181 [Traducción inedita de Ángel Xolocotzi Yáñez, destinada a la próxima publicación en castellano del presente volumen de la *Gesamtausgabe*].

³² *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, ed. Hans-Helmuth Gander, *Gesamtausgabe* 58, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1992, p. 135

³³ *Ibid.*

³⁴ Cf. Alejandro G. Vigo, «Fenomenología y hermenéutica en las primeras lecciones de Friburgo (1919-1921)», en *Arqueología y aleteología*, *op. cit.*, p. 248. De la fenomenología, dirá Heidegger en la lección de 1923, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*: «Phänomenologie kann nur phänomenologisch zugeeignet werden, d. h. nicht so, daß man Sätze nachredet, Grundsätze übernimmt oder an Schuldogmen glaubt, sondern durch *Ausweisung*», *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, ed. Käte Bröcker-Oltmanns, *Gesamtausgabe* 63, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, p. 46. Sobre este mismo punto, aunque en un plano totalmente diferente, Cf. además, el aclaratorio numeral 93 «Die großen Philosophien», de *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Gesamtausgabe* 65, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1989, pp. 187-188.

³⁵ Como puede verse a partir del contenido de la lección de invierno de 1923/24, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Heidegger reconstruye el aspecto *formal* (y aún no *fenomenológico*) de dichas expresiones a partir de una interpretación centrada fundamentalmente en *DA* y *DI* de Aristóteles. No deja de ser llamativo el que la primera parte del curso se titule «*Φαινόμενον* und *λόγος* bei Aristoteles und Husserls Selbstauslegung der Phänomenologie». En dicha parte, Heidegger contrapone la interpretación husserliana de la fenomenología (caracterizada como moderna y cartesiana) a la concepción griega abierta en Aristóteles. Cf. *Einführung in die phänomenologische Forschung*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Gesamtausgabe* 17, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1994 pp. 6-41.

³⁶ Cf. GA 63, *op. cit.*, p. 76: «*Abbau*, das heißt hier: Rückgang zur griechischen Philosophie, zu Aristoteles, um zu sehen, wie ein bestimmtes Ursprüngliches zu Abfall und Verdeckung kommt, und zu sehen, daß wir in diesem Abfall stehen».

Aristóteles,³⁷ y que el que esto sea así, nos pone a nosotros —en nuestro particular contexto y junto con las propias motivaciones del entorno— ante la necesidad de emprender un esfuerzo de comprensión de su propio pensamiento. En el caso específico de la aproximación que lleva a cabo Heidegger —es decir, desde la fijación de su propia situación hermenéutica—, esta concepción (re)ejecutiva conlleva al rechazo de las interpretaciones tradicionales y «objetivas» sobre Aristóteles, y apunta a la idea de que el pensamiento de Aristóteles es guiado por motivos rectores fenomenológicos que ponen, a su juicio, una serie de condiciones de posibilidad sobre las que *podría* ser comprendido (y, en todo caso, renovado). Así, en el caso de la *Fís.*, Heidegger trata de concentrarse de forma minuciosa en una serie de distinciones básicas en la que dicha obra repercute de forma insospechada en la larga tradición de pensamiento occidental.

a) La *Fís.* como investigación del acceso

Paso ahora a analizar la manera en que Heidegger ve una serie de motivos rectores fenomenológicos que explicitan y configuran el proyecto filosófico de la *Fís.*

En *Kant und das Problem der Metaphysik*, de 1929, Heidegger explica el criterio que, a su juicio, debe guiar a una interpretación filosófica original:

Es cierto que toda interpretación, para extraer de las palabras todo lo que éstas quieren decir, debe recurrir necesariamente a la violencia [Gewalt]. Pero esta violencia no puede ser arbitrio fantasioso. La interpretación debe estar animada y conducida por la fuerza de una idea que ilumine en forma anticipada. Únicamente esta fuerza permite que una interpretación se atreva a emprender lo que siempre será una audacia, es decir confiarse a la pasión interior de una obra, para penetrar a través de ello hasta lo *no dicho* y obligarlo a ser dicho. He aquí un camino para que la idea rectora misma aparezca en su fuerza esclarecedora³⁸.

Esta misma indicación en torno a la interpretación en relación con la «violencia» se encuentra ya presente en la concepción metódica (re)ejecutiva según la cual el modo de procedimiento debe relacionarse con el avance particular en dirección al objeto. A su vez, también se hace presente en la concepción de la ya mencionada «situación hermenéutica» (*hermeneutische Situation*), tal como esta aparece en el *Natorp-Bericht*. Según menciona Heidegger en este texto, en virtud de la aclaración de las condiciones que están a la base de la interpretación, un punto de partida fundamental que debe seguirse, parte de la convicción de que la investigación filosófica es una empresa que «(...) en su carácter ontológico (...) jamás puede tomar prestados elementos de otro “tiempo”». ³⁹ Así, en el caso de la reconstrucción de la *Fís.*, la idea que imprime de forma anticipada —y «violenta»— la originalidad a la interpretación (es decir, la idea que intenta penetrar hasta lo *no dicho* y obligarlo a ser dicho) tiene que ver con los motivos fenomenológicos y ontológicos que, a su juicio, caracterizan el modo de procedimiento de Aristóteles.

En el *Natorp-Bericht*, en el comentario introductorio que contiene el plan del futuro (y nunca concluido) *Aristotelesbuch*, Heidegger se concentra en la elucidación del objeto de la investigación filosófica, es decir, el *Dasein* humano⁴⁰ (*menschliche Dasein*), y por lo tanto la pregunta rectora que guía a la interpretación de los textos aristotélicos es: «¿A partir de qué tipo de objetividad y en función de qué carácter de ser se experimenta y

³⁷ Cf. entre otros muchos pasajes, GA 62, *op. cit.*, p. 395: «Es wird gezeigt, wie Aristoteles unter den Titeln τύχη, αὐτόματον (die bezüglich ihrer eigentlichen Bedeutung schlechthin unübersetzbar sind) die >historische< Bewegtheit des faktischen Lebens, die Bewegtheit dessen, >was einem täglich so passiert und passieren kann<, ontologisch expliziert. Diese ontologischen Analysen sind bis heute nicht nur unübertroffen, sondern nicht einmal als solche verstanden und ausgewertet»; *Phänomenologie des religiösen Lebens*, ed. Matthias Jung, Thomas Regehly y Claudius Strube, *Gesamtausgabe* 60, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1995, p. 156: «Die aristotelische Metaphysik ist vielleicht schon weiter als wir selbst heute in der Philosophie sind»; además de los ya citados GA 9, *op. cit.*, p. 242, *Zolliker Seminare*, *op. cit.*, p. 20.

³⁸ *Kant und das Problem der Metaphysik*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1991, p. 202 [Traducción castellana en *Kant y el problema de la metafísica*, ed., revisión de la trad., trad. de apéndices y nota editorial de Gustavo Leyva, México: Fondo de Cultura Económica, p. 172].

³⁹ GA 62, *op. cit.*, p. 348.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 348.

se interpreta el ser-humano (*Menschsein*), el “ser en la vida” (*im Leben sein*)?”.⁴¹ De forma más precisa: «¿Cómo es explicitado conceptualmente este ser del hombre, cuál es la base fenoménica de la explicitación y qué categorías ontológicas surgen para explicitar este fenómeno?». ⁴² En el plan del libro,⁴³ la primera parte debió estar destinada a la elucidación de este aspecto categorial y conceptual sobre el que se entiende al modo de ser del Dasein humano, a partir de la interpretación de EN VI (en el que se esclarecería el rol de las virtudes intelectuales como modalidades en los que se ejecuta la “custodia del ser” [*Seinsverwahrung*]), Met. I, 1-2 (cuya exposición se encuentra dedicada a tres aspectos vinculados con el problema de la facticidad: la estructura fenoménica del trato, el aspecto metódico [*del camino*] de la filosofía, y el carácter ontológico de la σοφία) y Fis. I, II, III 1-3 (en el que se muestra el carácter ontológico y crítico de la investigación acerca del movimiento). Si de antemano ya este orden de los tratados de Aristóteles deja entrever una inusual (pero filosófica) investigación al interior del pensamiento aristotélico, el signo característico de este (inusual) orden tiene que ver más con una penetración acompañada de la «idea» que guía la interpretación —es decir, la pregunta rectora que motiva la investigación—, antes que exponer de forma convencional (usual) y neutralmente «objetiva» (por ejemplo, bajo la clasificación temática de Bekker) el contenido de cada tratado en particular, aislado de todo interés y de toda pregunta filosófica.

En este sentido, en el caso particular de Fis. I —libro que, por cierto, es considerado como un tratado aparte en los catálogos antiguos, pero que, además, conformaría una suerte de unidad que va desde Fis. I hasta V—⁴⁴, al ser una investigación (ζήτησις) acerca de los principios (ἀρχαί), el análisis apunta tanto al ámbito temático al cual se dirige, como al modo de proceder. Heidegger advierte aquí que la interpretación fenomenológica de esta investigación necesita comprender en qué sentido Aristóteles concibe a la investigación (*Forschung*) en general y su puesta en marcha. Así, esta pregunta —que en el plan del libro debe quedar explicitada en la interpretación de EN VI— se inserta en el análisis específico de la modalidad de la *Seinsverwahrung* que le pertenece, en este caso en específico, a la ἐπιστήμη. Es por ello que en los análisis específicos acerca del modo de proceder de la investigación —es decir, el cuestionamiento de algo por su «en qué medida» (ἄλλιον) y su «a partir de dónde»⁴⁵ (ἀρχή)—, Heidegger reiterará, en diversas ocasiones, que dicha investigación no es accesible desde el trato que se ocupa de la realización práctica y de la circunspección (*Umsicht*) —es decir, desde la φρόνησις—, aunque parta, en su génesis determinada, por el trato dirigido hacia la ocupación (*aus dem besorgend gerichteten Umgang*).⁴⁶ La razón detrás de esto reside en la diferencia respecto a la modalidad ontológica que le es propia a la ἐπιστήμη (aquello que no puede ser de otra manera) y a la φρόνησις (aquello que puede ser de otra manera): «La comprensión que observa y determina [*Das hinsehend bestimmende Verstehen*] (ἐπιστήμη) es sólo un modo de custodiar al ente: el ente, que necesaria [*notwendig*] y regularmente [*zumeist*], es lo que es».⁴⁷

Esta caracterización de la investigación corresponde, sin duda, al pasaje de Fis. I, 10-16, en el que Aristóteles admite que dado que toda investigación resulta del conocimiento de los principios (ἀρχαί), causas (αἰτίαι) y elementos (στοιχεῖα), la «ciencia de la naturaleza» debe tratar de fijar en primer lugar lo concerniente a sus principios. Sin embargo, esta ciencia, como tal, es, a juicio Heidegger, una investigación ontológica y categorial del fenómeno del movimiento (κίνησις). Por lo tanto, la investigación debe mostrar la «expe-

⁴¹ Ibid., pp. 372-373.

⁴² Ibid., p. 373.

⁴³ Aunque el proyecto del *Aristotelesbuch* no vio a la luz y Heidegger rápidamente giró en su interés hacia el proyecto de *Ser y tiempo*, es posible indicar que el plan de este libro (al menos en su primera parte) podría reconstruirse a partir de los siguientes materiales en consideración: interpretación de EN VI (en GA 18 y 19), Met. I, 1-2 y Fis. I, II, III 1-3 (en GA 62). De esta forma, es posible aseverar, además, que el contenido de las mencionadas lecciones tuvo el mismo material de base con el cual Heidegger construiría su proyecto de forma independiente.

⁴⁴ Como señala Boeri en su excelente traducción de Fis. I-II, en Diogenes Laercio encontramos un tratado denominado *peri archês* y en la lista de Hesiquio una obra cuyo título es *peri archôn*. Al mismo tiempo, según los testimonios de Filopón y Simplicio, Fis. tendría dos partes principales: *tà physiká* o *tà peri phýseos* (Fis. I-V) y *tà peri kinéseos* (V, VI y VIII). Cf. Aristóteles, *Física. Libros I-II*, traducción, introducción y comentario de Marcelo D. Boeri, Biblos, Buenos Aires, 1993, p. 17.

⁴⁵ GA 62, op. cit., p. 375.

⁴⁶ Ibid., p. 374.

⁴⁷ Ibid., p. 375.

riencia fundamental» (*Gründerfahrung*) en la que el objeto es pre-dado⁴⁸ (*vorgegeben ist*) como κινουμένον, y que remite, sin duda, a la vía metódica de la *Fis.* según la cual el punto de partida debe estar fijado por el ente tal cual es cognoscible y claro (τὰ σαφέστερα) para «nosotros» (ἡμῖν). En función de esto, la tarea de esta particular «κίνησις-Forschung» es custodiar los «a partir de dónde» (*Vonwoaus*) (ἀρχή) en los que es visto el κινουμένον.⁴⁹ Una tarea como esa debe, en ese sentido, asegurar al ente tal como es concebido de forma pre-dada.

Heidegger ve que la investigación del ἀρχή (ἀρχή-Forschung) de *Fis.* I es, en esencia, *investigación del acceso* (*Zugangsforschung*).⁵⁰ Aquí, por supuesto, Heidegger está viendo que la investigación rectora acerca del ἀρχή para todo ente natural (ente en movimiento) se asegura explícitamente un adecuado y *fenomenológico* ‘modo de acceso’ (*Zugangsart*) al objeto que es pre-dado en la «experiencia fundamental», en tanto que se establece la pregunta por el «en qué medida» y el «a partir de dónde». Que Heidegger tiene en vistas aquí una caracterización *fenomenológica*⁵¹ de Aristóteles, se logra ver tanto en el desarrollo de la interpretación de *Fis.* I en dirección a esta *investigación del acceso*, como con la terminología empleada para explicar esta mentada dirección:

La investigación del ἀρχή es una *investigación del acceso*. Como tal, tiene: 1. que asegurar el *haber previo* (*Vorhabe*), es decir, poner en perspectiva el ámbito objetivo temático en el cómo (*Wie*) del carácter fenoménico fundamental de su contenido; 2. desarrollar la *comprensión previa* (*Vorgriff*), es decir, facilitar las perspectivas desde las que debe llevarse a cabo la ejecución de la explicitación del ámbito ontológico.⁵²

Para Heidegger esta *Zugangsforschung* se cristaliza en el aspecto *crítico* que tiene la investigación de Aristóteles en *Fis.* I. La investigación «histórica» que Aristóteles desarrolla en torno a lo que los antiguos opinaron sobre la φύσις y el ἀρχή es la cristalización de la búsqueda del «recto modo de acceso». Dado que toda investigación se mueve en un ámbito de interpretación dado con anterioridad, la tarea de la crítica debe poner de manifiesto si los antiguos incorporaron la pregunta por la φύσις de tal forma que quede custodiada originariamente, o si se basaron en «teorías» que distorsionaban el adecuado acceso. Así, según el resumen esquemático del *Natorp-Bericht*, si ya el libro I buscó una respuesta a esta pregunta crítica y fijó en tres los principios del ente natural (en movimiento) en discusión con los físicos antiguos, el libro II examina la problemática del ἀρχή desde las posibilidades de su cuestionamiento teórico, es decir, desde los tipos de explicación basados en la pregunta «¿en qué medida?» (αἵτιον).

b) φύσις, κίνησις y δύναμις-ἐνέργεια: con Aristóteles

Lo anterior muestra el esfuerzo de Heidegger, en el contexto del *Natorp-Bericht*, por dilucidar, en clave fenomenológica, el sentido rector que guía a la investigación aristotélica en torno a los principios. Para Heidegger la investigación filosófica en torno al ἀρχή está diseñada a partir de un modo de procedimiento *crítico* que caracteriza a la filosofía científica (*fenomenología*). Lo mismo vale para las investigaciones concretas en torno al carácter ontológico de la φύσις y de la κίνησις, que son, tal vez, los aspectos a los que le dedicó un mayor esfuerzo a lo largo de los años. En lo que sigue, en vez de centrarme en comentar de forma puntual cada detalle de la *imbricación* entre fenomenología y *Fis.* aristotélica, tal como fue tratado de mostrar en el apartado anterior, prefiero resumir cuáles son aquellos motivos que dan lugar a la estrategia —ya comentada— de «apropiación productiva». Comienzo, pues, con aquellos motivos que podrían considerarse, a grandes rasgos, como *inspiradores* de la asimilación por parte de Heidegger:

⁴⁸ Cf. *ibid.*, pp. 374 y 391.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 391.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Cf. *Sein und Zeit*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Gesamtausgabe* 2, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, p. 48: «Phänomenologie ist Zugangsart zu dem und die ausweisende Bestimmungsart dessen, was Thema der Ontologie werden soll»

⁵² GA 62, *op. cit.*, p. 391. Sobre la dilucidación de los términos *Vorhabe*, *Vorsicht* y *Vorgriff*, Cf. GA 2, *op. cit.*, pp. 200-ss.

(i) *Sobre la φύσις*: Aunque es un aspecto que puede dar lugar a un amplio debate, es posible argumentar que la asimilación heideggeriana de la φύσις es un tópicus de ambivalencia productiva que podría resolverse en clave positiva. En efecto, como ha mostrado la investigación de F. Volpi,⁵³ en el contexto del trabajo «Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, I»⁵⁴, la conceptualización que Heidegger emprende de la φύσις (en el terreno de la οὐσία, de la que me referiré más adelante) está escrita bajo un tono crítico (propio de los años de influencia de su propia concepción del «Seynsgeschichtliches Denken»), al ser considerada como un «eco» (*Nachklang*) tardío que resuena de la voz de los primeros pensadores, y cuya formulación en la «discusión coordinada» remite a una φύσις más inicial. Pero, aún admitiendo que efectivamente el análisis de Heidegger es crítico en esos años con Aristóteles,⁵⁵ soy reacio a extender el radio de acción de este diagnóstico crítico, como lo hace Volpi, al contexto posterior del nuevo acercamiento a Aristóteles, en la década del cincuenta. Hasta donde alcanzo a ver (y como espero mostrar en otro trabajo que continuará de forma detallada los análisis sumarios aquí realizados), en este periodo Heidegger asume una particular posición en *contra* de la teoría de la causalidad (como trataré de mostrar a continuación), pero *a favor* de una idea de la φύσις y la ἀλήθεια como «Her-vor-bringen» (traer-ahí-delante), en la que la relación entre τέχνη y ποίησις da lugar a un juego de peligro (*Gefahr*) / salvación (*Rettung*), en el contexto del análisis del *Ge-stell*. La referencia a la *Fis.* y a la φύσις en el ya mencionado pasaje de *Der Satz vom Grund* (o por ejemplo en diversos pasajes de los *Zollikoner Seminare*)⁵⁶, conecta de forma positiva a la concepción aristotélica de la φύσις con la concepción heracliteana de la «φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ»⁵⁷. Lo que está en juego en estos años –y que pone en escena una particular diferencia entre la propia autocomprensión del trabajo heideggeriano tanto en el «Seynsgeschichtliches Denken» como en el «Denken des Seyns»– entremezcla una serie de motivos provenientes de la etapa de Marburgo⁵⁸ que recuerdan, en el caso de esta particular alianza Aristóteles-Heráclito, a la vieja concepción del ser como aquello que está a la base del concepto fenomenológico de fenómeno, y que apuntan a lo que más tarde Heidegger denominará como una «fenomenología de lo inaparente»⁵⁹ (*eine Phänomenologie des Unscheinbaren*).

Ahora bien, aunque lo anterior simplemente se ha limitado a destacar la ambivalencia productiva de la forma en que es tematizada la φύσις, hay un ámbito del análisis aristotélico de la φύσις del que se desprenden varias consecuencias positivas para el modelo propio de ontología que defiende Heidegger. Me refiero, en primera medida, a la vinculación que puede establecerse entre la concepción de «ente» (*Seiende*) y «fenómeno» (*Phänomen*) en sentido formal con el «ente natural»⁶⁰ (φύσει ὄν / φύσει ὄντα). Ya en *Ser y tiempo*, en el análisis del sentido formal de la expresión «fenómeno» –a través del significado griego y fundamentalmente aristotélico de φαίνόμενον– puede rastrearse la pertenencia del «ente» y del «fenómeno» (la totalidad de lo que yace a la luz del día) a aquello que está en el ámbito de la φύσις. Pero, además, resulta decisivo observar que si lo dicho hasta aquí es cierto, de esto se desprenderían dos consecuencias, a saber: por una parte, que la mentada *Zugangsforschung* de *Fis.* I sería un motivo inspirador para la caracterización del modo de tratamiento del modelo ontológico de Heidegger. Con esto, deseo poner de manifiesto que existe un notable paralelismo entre la consideración acerca del modo de asegurarse aristotélico del ente, tal cual como es pre-dado en

⁵³ Cf. Volpi, *op. cit.*, pp. 191-203.

⁵⁴ GA 9, *op. cit.*, pp. 299-301.

⁵⁵ Y es que, en esos años, existe un distanciamiento enfático con la concepción de Aristóteles como *Höhepunkt* de la tradición griega, a partir de una radicalización de la pregunta en torno al primer inicio del pensar. No obstante, según creo ver, hay tres lugares en los que Heidegger manifiesta su crítica a Aristóteles: 1) ésta, que acabo de esgrimir, en torno a la esencia de la φύσις en «Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, I»; 2) la sostenida en *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"* (ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Gesamtausgabe* 45, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1984, pp. 71-ss) en torno a la caracterización de la verdad; y 3) la desarrollada en «Brief über den "Humanismus"» (en GA 9, *op. cit.*), en la que critica la filtración de la τέχνη en el preguntar de Platón y Aristóteles.

⁵⁶ En estos seminarios, Aristóteles (y, fundamentalmente, su *Física*) es citado en más de diecinueve ocasiones.

⁵⁷ Cf. GA 10, *op. cit.*, pp. 92-95.

⁵⁸ Cf. la carta de Heidegger a Arendt del 21 de diciembre de 1953, en *Briefe 1925-1975*, *op. cit.*, pp. 139-140.

⁵⁹ Cf. «Seminar in Zähringen in 1973», en *Seminare (1951-1973)*, ed. Curt Ochwadt, *Gesamtausgabe* 15, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1986, p. 399.

⁶⁰ Cf., especialmente, el análisis de GA 18, *op. cit.*, pp. 217-219.

la «experiencia fundamental» (y que tiene que ver con la investigación de los principios, desde su punto de partida *crítico*), y la tarea propia de la ontología fenomenológica, tal como esta es consignada en el § 7 de *Ser y tiempo*:

(...) para la puesta al descubierto del ser se requerirá primero una *adecuada* presentación del ente mismo. Por su parte, el ente deberá mostrarse en el *modo de acceso* (*Zugangsart*) que corresponde a su propia condición. De esta manera, el concepto vulgar de fenómeno se torna fenomenológicamente relevante. La tarea preliminar de *asegurarse* (*Sicherung*) “fenomenológicamente” del ente ejemplar como punto de partida (*Ausgang*) para la analítica propiamente dicha, ya está siempre bosquejada por la finalidad de ésta.⁶¹

Aunque este pasaje exige de una aclaración de los presupuestos básicos de la ontología fenomenológica (y de los sentidos formal, vulgar y fenomenológico de fenómeno), a simple vista es apreciable el paralelismo —¿repetición expresa» (*ausdrückliche Wiederholung*), acaso?— entre el punto de partida de la investigación *crítica* y de *acceso* en torno al ente, tal cual como es claro y cognoscible para nosotros (Aristóteles), con la adecuada tarea de presentación y de aseguramiento fenomenológico del ente en aras de una puesta al descubierto del ser (Heidegger).

Pero, por otra parte, habría aquí una segunda consecuencia, en la cual Heidegger se distancia de Aristóteles. Pongo a consideración nuevamente, en este punto, la excelente distinción de A. G. Vigo entre una ontología *arqueológica* y una *aleteológica*. Mientras la investigación aristotélica encara al φύσει ὄν a partir de la pregunta por el ἀρχή (Fís. I) —y determina que estos son tres: ὕλη, μορφή, στέρεσις— y la αἰτία (Fís. II), la investigación heideggeriana desplaza ambas preguntas y pone en el epicentro de su concepción de ontología fenomenológica a la pregunta por las condiciones de *apertura* de la verdad del ente (el ser).

(ii) *Sobre el aspecto de la κίνησις y la δύναμις-ἐνέργεια*:⁶² El tratamiento heideggeriano de la κίνησις y, en especial, de la relación con la δύναμις y la ἐνέργεια (categorías constitutivas del ser «del ente»)⁶³ es uno de los motivos recurrentes de su aproximación a Aristóteles. Ante la imposibilidad de reconstruir a detalle el tratamiento de estas nociones (lo que dejaré para otra ocasión), pasaré a mostrar, de forma muy breve, dos consideraciones que se relacionan con la manera en que Aristóteles es asimilado.

Es conocido que el tratamiento en Fís. de la φύσις desemboca en la consideración de que ésta es el ἀρχή de la κίνησις. No resulta extraño, en este sentido, que entre los comentaristas de Aristóteles, Filopón y Simplicio pusieran de relieve que el texto de la Fís. tiene dos temas principales: τὰ περὶ φύσεως y τὰ περὶ κινήσεως. Ello mismo está presente en la caracterización heideggeriana de la Fís. como una investigación ontológica y categorial del fenómeno del movimiento (*Bewegung*). El emplazamiento del φύσει ὄν como κινουμένον pone a la investigación ontológica de Aristóteles en el horizonte de la problemática característica para abordar de forma categorial al fenómeno del movimiento. Heidegger es plenamente consciente de esto y resalta que para Aristóteles (Fís. III) no es posible aprehender dicho fenómeno con las categorías proporcionadas hasta ese momento por la tradición, por lo tanto del fenómeno mismo deben brotar sus propias estructuras originarias, y ello es mostrado con el recurso aristotélico a la δύναμις, la ἐνέργεια y la ἐντελέχεια.⁶⁴

⁶¹ GA 2, *op. cit.*, pp. 49 [empleo aquí la traducción de *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Trotta, Madrid, 2016, p. 57].

⁶² Sobre el aspecto de la κίνησις y la relación entre δύναμις y ἐνέργεια, véanse las investigaciones de Carmen Segura, *op. cit.*; Antonello D'Angelo, *Heidegger e Aristotele: la potenza e l'atto*, Il Mulino, Napoles, 2000; Rudolf Bernet, «Heidegger on Aristotle: *dunamis* as Force and Drive», en H. Zaborowski (ed.), *Heidegger's Question of Being: Dasein, Truth, History*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2017, pp. 49-70; Catriona Hanley, «Force and *dynamis* in Aristotle and Heidegger», *Analecta husserliana*, 74, 2002, pp. 3-18; K.-H. Ilting, «Sein als Bewegtheit. Zur Heidegger *Von Wesen und Begriff der Physis*, Aristoteles *Physik B I*», *Philosophische Rundschau*, 10, 1962, pp. 31-49.

⁶³ Cf. GA 62, *op. cit.*, p. 397.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 395-396: «Im III. Buch setzt Aristoteles zur eigentlich thematischen Analyse des Bewegungsphänomens an. Die Interpretation dieses Buches (vor allem der Kap. I-3), die mit fast unüberwindlichen textlichen Schwierigkeiten zu kämpfen hat (schon Simplicius 395, 20 sqq. klagt darüber), kann nur im konkreten Zusammenhange exponiert werden. Entscheidend ist für Aristoteles zu zeigen, daß mit den überlieferten bislang von der Ontologie beigestellten Kategorien Sein und Nichtsein - Anderssein - Ungleichartigkeit - das Bewegungsphänomen grundsätzlich kategorial nicht faßbar wird. Das Phänomen gibt von sich selbst her die ihrerseits ursprünglichen und letzten Strukturen: δύναμις, das je bestimmte Verfügenkönnen über, ἐνέργεια, das in gen[ui]ne Verwendung Nehmen der Verfügbarkeit, und ἐντελέχεια, das verwendende in Verwahrung Halten dieser Verfügbarkeit».

Ahora bien, a través de estos análisis, Heidegger logra desarrollar una importante propuesta ontológica en torno al modo de ser que es propio del Dasein, a la vez que establece una tesis *modal* en relación con su ontología fenomenológica. Sobre el tema de la κίνησις, en el desarrollo de la analítica del Dasein, Heidegger expresa que su modo de ser se encuentra caracterizado por una «movilidad vital» (*Lebensbewegtheit*). En este ámbito se encuadran, por ejemplo, los archiconocidos análisis de *EN* en el que la πράξις —un tipo particular de movimiento intransitivo— tiene como ἀρχή y τέλος al Dasein mismo.⁶⁵ La vida humana, el Dasein, tiene al movimiento como carácter ontológico-fundamental. Así, para Heidegger en el *Natorp-Bericht*, la dilucidación ontológico-categorial que parte de la vida humana (y de los modos en que ésta misma se explicita) apunta a la consideración de que ésta se encuentra siempre bajo una *tendencia*, una *inclinación* y una *propensión* a la caída (*Verfall*), y que un modo de «contramovimiento» (*Gegenbewegung*) es la «investigación filosófica» (*philosophische Forschung*), que es, a su vez, un modo de «ejecución explícita» (*explizite Vollzug*) de una «movilidad fundamental de la vida fáctica» (*Grundbewegtheit des faktischen Lebens*).⁶⁶

Esta caracterización de la investigación (*Forschung*) y de la filosofía bajo la particular clave de lectura de la κίνησις tiene, además, una consecuencia que se deja ver en el centro de su ontología fenomenológica. Al ser considerada la vida humana a través de la *Lebensbewegtheit*, y al ser ésta el objeto temático por excelencia de la investigación filosófica, las categorías tradicionales de δύναμις y ἐνέργεια, *potentia* y *actus*, son repensadas al interior de la concepción ex-stático-temporal que caracteriza al vivir humano. Lo que Heidegger tratará de plasmar de forma creativa es, en términos generales, que la movilidad se da en el ámbito de la δύναμις (que él traduce por «posibilidad»⁶⁷ [*Möglichkeit*]), más allá del primado tradicional puesto en el *actus / actualitas* (ἐνέργεια, que él traduce por «realidad» [*Wirklichkeit*] o «ser-presente»⁶⁸ [*Gegenwärtigsein*]). Heidegger siempre insistió en esta crítica filosófica al primado del presente y siempre llamó la atención perentoriamente en torno a la recepción latina de la teoría del *actus* y la *potentia* (y de la *actualitas*)⁶⁹, al ver que la ἐνέργεια es el

⁶⁵ Cf. *EN* VI, 1139a 30-ss. Véase, además, la interpretación de Heidegger en vinculación con la φρόνησις, en la que el τέλος de la acción, es decir, el Dasein que delibera es «descubierto» (*aufgedeckt*) y «conservado» (*behalten*) en cuanto alcanza «transparencia» (*Durchsichtigkeit*) de sí mismo, en: GA 19, *op. cit.*, pp. 49-50. Además de la excelente investigación de Volpi, *Heidegger e Aristotele, op. cit.*, en la que puso de relieve la correspondencia entre πράξις y Dasein, véase, además, «*Sein und Zeit: Homologien zur Nikomachischen Ethik*», *Philosophisches Jahrbuch* 96, 1989, pp. 225-240. Sobre la noción de πράξις en Aristóteles, véase la excelente reconstrucción sistemática de Alejandro G. Vigo, «*Praxis como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional*», en Gustavo Leyva (ed.), *Filosofía de la acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*, Síntesis, Madrid, México, 2008, pp. 53-86.

⁶⁶ GA 62, *op. cit.*, p. 351 (Cf., además, pp. 362-363).

⁶⁷ Cf., por ejemplo, GA 18, *op. cit.*, p. 379: «Aristoteles sagt, die Bewegung ist Wirklichkeit, aber Wirklichkeit des δυνάμει, der Möglichkeit, d.h. der Nicht-wirklichkeit — Wirklichkeit der Unwirklichkeit». Véase, además, GA 22, *op. cit.*, pp. 172-173.

⁶⁸ Cf., por ejemplo, GA 18, *op. cit.*, p. 322: «“Wo ist die Bewegung?” Ist die Bewegung die Bestimmung des Bewegenden oder die des Bewegten? Die Antwort lautet: μία ἀμφοῖν, nämlich μία ἐνέργεια, 2 “ein und dieselbe Weise des Gegenwärtigseins beider”». Véase, además, GA 22, *op. cit.*, pp. 172-173.

⁶⁹ En este contexto, Heidegger desplaza la crítica ontológica a Aristóteles, a la recepción del contexto latino. Cf. la importantísima anotación de «Überwindung der Metaphysik (1936-1946)», en GA 7, *op. cit.*, pp. 74-75, en la que pone a Aristóteles (en su concepción de la ἐνέργεια y la φύσις) en un aspecto muy diferenciado de la tradición filosófica latina: «Kennzeichnend ist für die Metaphysik, daß in ihr durchgängig die existentia, wenn überhaupt, dann immer nur kurz und wie twas Selbstverständliches abgehandelt ist. (...) Die einzige Ausnahme bildet Aristoteles, der die ἐνέργεια durchdenkt, ohne daß jemals dieses Denken künftig in seiner Ursprünglichkeit wesentlich werden konnte. Die Umbildung der ἐνέργεια zur actualitas und Wirklichkeit hat alles in der ἐνέργεια zum Vorschein Gekommene verschüttet. Der Zusammenhang zwischen οὐσία und ἐνέργεια verdunkelt sich. Erst Hegel durchdenkt wieder die existentia, aber in seiner »Logik«, d.h. aus der absoluten Subjektivität. Schelling denkt sie in der Unterscheidung von Grund und Existenz, welche Unterscheidung jedoch in der Subjektivität wurzelt. (...) In der Verengung des Seins auf »Natur« zeigt sich ein später und verworrener Nachklang des Seins als φύσις». También en «Wissenschaft und Besinnung», de 1953, pone en escena esta diferenciación latina: «Auch dort, wo die Griechen - nämlich Aristoteles - von dem sprechen, was die Lateiner causa efficiens nennen, meinen sie niemals das Leisten eines Effekts. Das im ἔργον sich Vollendende ist das ins volle Anwesen Sich-hervorbringende; ἔργον ist das, was im eigentlichen und höchsten Sinne an-west. Darum und nur darum nennt Aristoteles die Anwesenheit des eigentlich Anwesenden die ἐνέργεια oder auch die ἐντελέχεια: das Sich-in-der-Vollendung (nämlich des Anwesens)-halten. Diese von Aristoteles für das eigentliche Anwesen des Anwesenden geprägten Namen sind in dem, was sie sagen, durch einen Abgrund getrennt von der späteren neuzeitlichen Bedeutung von ἐνέργεια im Sinne von »Energie« und ἐντελέχεια im Sinne von »Entelechie« als Wirkanlage und Wirkfähigkeit». Véase, además, la importante carta a H. Arendt del 30 de octubre de 1967: «Mit der Erörterung der Seinsfrage wird dieses Bestandteil der Metaphysik zerfallen und ander Bestimmungen verlangen, angefangen von der griechi-

concepto fundamental de la doctrina del ser de la concepción ontológica de Aristóteles.⁷⁰ En la concepción fenomenológica de *Ser y tiempo* este primado es contra-puesto a partir del reconocimiento de la primacía ontológico-existencial de lo «posible» sobre lo «efectivo» o «real» (*wirklich*): «*Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit*».⁷¹

c) οὐσία, αἰτία y tiempo vulgar: contra Aristóteles

El anterior apartado trató de mostrar, de forma sumaria, algunos de los aspectos principales⁷² del tratamiento heideggeriano de la *Fís.* de Aristóteles, en el que, de múltiples formas, Heidegger incorporó aspectos del pensamiento aristotélico, de cara a una conformación de su modelo de ontología fenomenológica. Paso ahora a resumir aquellos aspectos principales en los que Heidegger desarrolla una crítica frontal de Aristóteles. Como ya se vio, por ejemplo, con el tratamiento de la φύσις, algunas de estas críticas están insertas en el desarrollo de lo que he llamado como una «ambivalencia productiva», y que apunta, a mi juicio, a la sutil y a veces indistinguible operación de tematización del modo de proceder aristotélico en conexión con el desarrollo de algunas de las «categorías» centrales de la propuesta fenomenológica.

(i) *El aspecto de la οὐσία*: Sobre este importantísimo tema, que se despliega a lo largo de todo el trayecto filosófico de Heidegger, seré aún más breve. En toda su obra, Heidegger desarrolla, con unanimidad, una crítica al concepto de οὐσία, en tanto que, a su juicio, ha sido la categoría que ha desplegado una primacía de la «presencia» (*Anwesenheit*) y del modo de ser de la *Vorhandenheit*.⁷³ En el contexto del examen de la φύσις en 1939, será la relación que Aristóteles presenta entre φύσις y οὐσία, la que dará paso a la valoración de Heidegger en torno a la culminación de una φύσις más inicial.

(ii) *El aspecto de la αἰτία*: en conexión con el desarrollo crítico de la investigación de *Fís.* I, Heidegger considera que el proseguimiento de esta investigación, en *Fís.* II, se guía por la pregunta teórica por el «en qué medida» (*Inwiefern*), por el «por qué» (αἴτιον). La tesis de las cuatro causas responde, así, a un desarrollo de la investigación en torno a los φύσει ὄντα. Como ya mencionamos, el horizonte de esta pregunta, en el marco de la investigación por el ἀρχή, es cuestionado por Heidegger en pos de una concepción de la ontología fenomenológica que pregunta por las condiciones de *apertura* de la verdad. Si tomamos, por ejemplo, el caso de la conferencia de 1953, «Die Frage nach der Technik», es posible apreciar, en el caso del análisis de la copa de plata, una crítica a la «causalidad» (*Kausalität*), en tanto que la *causa* latina (y de la cual deviene la causalidad moderna) desfigura la concepción griega y aristotélica de la αἰτία, en favor de la *causa efficiens* y el «efectuar» o «llevar a cabo un efecto»⁷⁴ (*wirken*). Pero, aún con esta defensa específica de la αἰτία de Aristóteles, lo decisivo, para Heidegger, apunta a que la pregunta por la causa —y el efecto— debe repensarse desde el horizonte propio desde el que emerge todo «*Her-vor-bringen*» (traer-ahí-delante) de la φύσις (como πρώτη αἰτία⁷⁵) y la ποίησις, y en el que se desoculta la verdad. Heidegger conecta aquí con una consideración proveniente de

schen – nicht scholastisch-römischen Auslegung von δύναμις – ἐνέργεια. Mit der “Übersetzung” durch potentia und actus beginnt schon die Bodenlosigkeit und das Heillose aller Dialektik», en: *Briefe 1925-1975*, op. cit., p. 161.

⁷⁰ Sobre el examen de las categorías de la δύναμις y la ἐνέργεια, centrada en *Met.*, y no tanto en el texto de *Fís.*, véase la lección *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, en GA 33, op. cit.

⁷¹ GA 2, op. cit., pp. 51-52. Una investigación acerca de la noción de posibilidad (*Möglichkeit*) en el pensamiento de Heidegger, puede verse en Róbson Ramos dos Reis, *Aspectos da Modalidade. A Noção de Possibilidade na Fenomenologia Hermenêutica*, Viaverita Editora, Rio de Janeiro, 2014.

⁷² Un aspecto principal, que se encuentra interconectado con los análisis de φύσις, κίνησις y δύναμις-ἐνέργεια, pero que no pudo ser desarrollado aquí, es el tratamiento que Heidegger le da a la στέρεσις. Sobre este tema, véase el texto de Róbson Ramos dos Reis y André Luiz Ramalho, «A interpretação privativa: Sobre o método da hermenêutica da vida em *Ser e Tempo*», en José Francisco Dos Santos y Mario Fleig (eds.), *Heidegger e Aristóteles: de assimilação à confrontação*, Nova Harmonia, São Leopoldo, 2010, pp. 241-265.

⁷³ Cf., el importantísimo trabajo de Remi Brage, “La fenomenología como vía de acceso al mundo griego. Nota sobre la crítica de la *Vorhandenheit* como modelo ontológico en la lectura heideggeriana de Aristóteles”, *Revista de filosofía* IV, 1991, pp. 401-427.

⁷⁴ Esta misma crítica tiene una expresión notable en el inicio de «Brief über den “Humanismus”» (en GA 9, op. cit., p. 313), en contraposición con el significado de «obrar» (*handeln*). Sobre esta crítica a la concepción latina de causa, véase (*supra*, nota 69).

⁷⁵ Cf. GA 83, op. cit., pp. 198-203.

los primeros años de Friburgo y es que ser (de ser del ente) significa «ser-producido» (*Hergestelltsein*). Con esto, se ve nuevamente, con Aristóteles (φύσις y ποίησις), pero *contra* Aristóteles (y su teoría de la αἰτία), el desplazamiento de la pregunta por los principios y causas, en favor de una pregunta por el sentido del desocultamiento de la verdad (desocultamiento del ente)⁷⁶.

(iii) *El aspecto del tiempo vulgar*: Por último, deseo exponer sucintamente uno de los archiconocidos y más polémicos aspectos de la relación entre Heidegger y Aristóteles.⁷⁷ Me refiero a la concepción enunciada en *Ser y tiempo*, pero desarrollada con un altísimo grado de detalle en la lección de verano de 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, acerca de la atribución a Aristóteles (en *Fís.* IV, 10-14) del origen de la llamada interpretación tradicional (vulgar) del tiempo. En el programático § 6 de *Ser y tiempo* Heidegger sostiene que la determinación del sentido del ser como οὐσία y la significación ontológico-temporal de la «presencia» (*Anwesenheit*) es una prueba de que la interpretación antigua del ser del ente está orientada por la «naturaleza» y que su comprensión se alcanza a partir del tiempo. Por ello, continúa Heidegger, en la elaboración del programa de *Ser y tiempo* se debe hacer una interpretación del «tratado aristotélico del tiempo» (*Zeitabhandlung des Aristoteles*) para discernir (*Diskrimen*) la base y los límites de la ciencia antigua del ser.⁷⁸ Aunque esta tarea estaba consignada para el segundo volumen, nunca publicado, de *Ser y tiempo*, la lección *Die Grundprobleme der Phänomenologie* expone el que tal vez deba considerarse como el material de base para esta continuación no publicada del *Hauptwerk* de Heidegger.

Para Heidegger, la explicación aristotélica del fenómeno del tiempo en *Fís.* IV, 10-14 es la base para todas las posteriores tematizaciones que se hagan sobre él. Por ello, Heidegger la caracteriza como el origen de la «concepto vulgar de tiempo» (*vulgäre Zeitbegriff*), es decir, la concepción cotidiana y corriente que se tiene del tiempo. En la exploración heideggeriana, la definición del tiempo como «número del movimiento según lo anterior y lo posterior» (*Fís.* IV, 219b 1-2) da paso a la priorización de la existencia del «ahora» (*Jetzt, vūv*), que coincide, por ejemplo, con el modo de ser del uso del reloj, y que se ajusta a la primacía de la οὐσία: el tiempo es *datable* en relación con el «ahora», y a partir de ahí es usado en la significatividad (*Bedeutsamkeit*), distensión (*Gespanntheit*) y publicidad (*Öffentlichkeit*).⁷⁹ Al ser este uso del tiempo la base sobre la que se sostiene la estructura de la «cotidianidad» (*Alltäglichkeit*), el abandono de la temporalidad originaria —la temporalidad de la existencia— repercute en una *nivelación* y un *encubrimiento* de las posibilidades existenciales del propio Dasein.

d) Addendum: La *Fís.* y la transmisión en la tradición

He dejado para el final esta breve consideración sobre la concepción del tiempo vulgar —de forma independiente de la discusión acerca de si dicha concepción se ajusta fidedignamente a la propia concepción aristotélica—, porque, a mi juicio, Heidegger muestra nítidamente en esta exposición un aspecto que conecta con su propia visión de Aristóteles en la historia. Me refiero al ya mencionado aspecto con el que Heidegger condiciona la recepción de Aristóteles por parte de la tradición. Además de los casos del *Natorp-Bericht*, particularmente aquel en el que resalta la importancia determinante de la *Fís.* para toda antropología filosófica posterior⁸⁰ —y que tiene que ver con las posibilidades interpretativas del modo de ser del hombre desde la relación entre δύναμις y ἐνέργεια—, el mejor lugar en el que esto se hace visible es en esta concepción del tiempo vulgar. Así, en su exposición crítica acerca de *Fís.* IV, 10-14, Heidegger esboza con una gran valoración cuáles son las *razones* del pensamiento de Aristóteles para ser tan determinante para la tradición. Es por ello que en su incomparable caracterización de la importancia de Aristóteles y su tratamiento del concepto de tiempo, menciona lo que sigue:

⁷⁶ Podría decirse que gran parte de las indicaciones rectoras de esta interpretación provienen del seminario sobre causalidad, impartido en el invierno de 1950/51 y del seminario dedicado a *Fís.* II I y III 1-3, del verano de 1951. Cf. GA 83, *op. cit.*, pp. 175-224).

⁷⁷ Véase la interpretación de Enrico Berti, que discute críticamente la concepción de Heidegger, en *Ser y tiempo en Aristóteles*, Biblos, Buenos Aires, 2011.

⁷⁸ Cf. GA 2, *op. cit.*, pp. 32-35.

⁷⁹ Cf. GA 24, *op. cit.*, pp. 369-ss.

⁸⁰ Cf. GA 62, *op. cit.*, p. 367-ss.

Si miramos históricamente hacia atrás y echamos un vistazo a los intentos de dominar conceptualmente el tiempo, se nos muestra que a la antigüedad puso de relieve la parte esencial de lo que constituye el concepto tradicional de tiempo. Las dos grandes interpretaciones antiguas del tiempo que desde entonces han impuesto su pauta, la ya mencionada de Agustín y el primer gran tratado sobre el tiempo de Aristóteles, son también, con mucho, las investigaciones más extensas y auténticamente temáticas sobre el fenómeno del tiempo. Por lo demás, Agustín concuerda con Aristóteles en una serie de determinaciones esenciales.⁸¹

Esta caracterización de las investigaciones de Agustín y Aristóteles como las más extensas y auténticamente temáticas sobre el fenómeno del tiempo es conectada con la remisión que la tradición a hecho a Aristóteles, lo cual explica, además, el primado de una concepción arqueológica de la ontología: Simplicio, Tomás de Aquino, Sáurez, Kant, Hegel y Bergson han determinado sus concepciones sobre el tiempo a partir del horizonte abierto por el Estagirita. Así, ante la importancia remarcada de ambas investigaciones, Heidegger muestra la dirección en la que se mueve tanto la investigación agustiniana como la aristotélica:

Ya hemos señalado que en las dos interpretaciones antiguas del tiempo, la de Aristóteles y la de Agustín, se ha dicho lo esencial de lo que, dentro de la comprensión vulgar del tiempo, puede ser dicho en principio sobre el tiempo. En comparación, las investigaciones aristotélicas son conceptualmente más poderosas y estrictas, mientras que Agustín ve de forma más originaria algunas dimensiones del fenómeno del tiempo. Ningún intento de desentrañar el misterio del tiempo puede dispensarnos de una discusión con Aristóteles.⁸²

Esta descripción de las investigaciones aristotélicas como «conceptualmente más poderosas y estrictas» implica, para Heidegger, que ningún intento de encarar el «misterio del tiempo» puede pasar por alto a Aristóteles:

Y es que es él quien por primera vez, y durante mucho tiempo el único, puso en concepto claramente la comprensión vulgar del tiempo, de tal modo que su concepción del tiempo corresponde con el concepto natural de tiempo. Aristóteles fue el último de los grandes filósofos que tuvo ojos para ver y, lo que es aún más decisivo, tuvo la energía y la tenacidad para dirigir la investigación una y otra vez a los fenómenos y a lo visto, y para desconfiar, por principio, de todas las especulaciones descabelladas y locas, por concordantes que sean con el corazón del sentido común.⁸³

3. A modo de conclusión

Este último pasaje muestra, como en ningún otro lugar, qué vio Heidegger en Aristóteles y por qué consideró que la investigación fenomenológica debía «extenderse» desde los dominios de la investigación académica husserliana, hacia el fértil campo de la investigación de Aristóteles (lo que posteriormente también haría con Kant). Para Heidegger, Aristóteles y su *Fís.* son influyentes porque lo característico de su investigación ontológica y categorial es diseñado fenomenológicamente, es decir, es diseñado con «la energía y la tenacidad para dirigir la investigación una y otra vez a los fenómenos y a lo visto». Además de ello, se justifica, en ese sentido, que la tradición posterior a él se mueva bajo la idea de un mismo concepto y modelo de ontología. Como espero haber mostrado con los anteriores ejemplos —así hayan sido encarados de un modo muy liminar e introductorio—, son no pocos los motivos filosóficos presentes en la *Fís.* que llevan a Heidegger a considerar que el pensamiento de Aristóteles cuenta con todos los elementos posibles —y con algunos más de los que adolecería la tradición fenomenológica contemporánea, enfrascada en la sobrevaloración de sus «logros» y «hallazgos»— para poseer legítimamente los «derechos de ciudadanía» correspondientes a toda concepción metodológica y temática digna de ser considerada como «fenomenológica». En adición a esta consideración, son también no pocos los elementos que darán lugar a una particular tensión entre interpretación y apropiación productiva, en la que un número importante de categorías centrales del pensamiento aristotélico será

⁸¹ GA 24, *op. cit.*, p. 327 [Traducción castellana en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. Juan José García Norro, Trotta, Madrid, 2000, p. 281].

⁸² *Ibid.*, p. 329 [Traducción castellana: *Ibid.*, pp. 282-283].

⁸³ *Ibid.*, p. 329 [Traducción castellana: *Ibid.*, p. 283].

incorporado —muchas veces, de forma silenciosa— en la concepción heideggeriana de la ontología fundamental, tanto en su veta hermenéutica como en la trascendental.

Wolfgang Wieland, tal vez el más importante investigador de la *Fís.* en el siglo XX —que, por cierto, asistió a las lecciones de Heidegger en la década del cincuenta—, hizo una consideración, en 1960, acerca del panorama contemporáneo de estudios sobre la *Fís.* de la siguiente manera: «La *Physica* se encuentra entre las obras capitales de Aristóteles menos conocidas. La investigación filológica e histórico-filosófica se ocupa mucho más intensamente de los escritos aristotélicos sobre lógica, psicología, política y, ante todo, también sobre metafísica y ética. La física es, por el contrario, todavía hoy, *terra incognita*».⁸⁴ Es posible considerar que el diagnóstico de Wieland se mantiene vigente, aún cuando en los últimos años se hayan publicado algunos estudios muy valiosos sobre la *Fís.* Así como lo hizo E. Berti, por ejemplo, con la interpretación de Heidegger de *Ret. II*,⁸⁵ queda pendiente un examen crítico y objetivo —es decir, sin el apasionamiento acrítico del heideggeriano, sin la insensibilidad del *scholar* en filosofía antigua que mira ciertas expresiones creativas con recelo, pero con la capacidad de reconstruir adecuadamente la ubicación sistemática de Aristóteles en los planteamientos contemporáneos— acerca de cuál es la importancia y qué influencia tiene esta concepción heideggeriana de la *Fís.* para la época presente, con sus geniales sobresimplificaciones, sus arriesgados pero creativos comentarios, sus hábiles transformaciones que, en muchos casos, van más allá del límite de toda concepción rigurosamente filológica.

⁸⁴ Wolfgang Wieland, «Das Problem der Prinzipienforschung und die aristotelische Physik», *Kant Studien*, 52, 2, 1960-61, p. 206. Citado en el prólogo de M. Boeri a Aristóteles, *Física. Libros I-II*, op. cit., p. 9.

⁸⁵ Cf. Enrico Berti, *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari, 2008. Véase, además, el prólogo de E. Berti a Aristóteles: *Retórica, pasiones, persuasión*, San Pablo, Bogotá, 2011, pp. 5-ss.